ثنائية التوحيد والشرك عند ابن عربي

عبد القادر شارفي
جامعة شلف (الجزائر)

الملخص:

لم تكن عقيدة التوحيد في الإسلام، إلا نفيا للشرك، وقد شهدت هذه العقيدة تحولا عميقا في محتواها ومضمونها مع المدارس الكلامية الإسلامية، خاصة المعتزلة والاشاعرة، انتهى إلى صياغة تصور للخالق الواحد منزها عن كل تشبيه بينه وبين مخلوقاته، تحقيقا _ في نظرهم _ إلى صيانة عقيدة التوحيد ضد كل عقيدة مخالفة لها. إلا أنه في الفكر الصوفي، وخاصة مع الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي، نجد تصور عقيدة التوحيد يأخذ منحى آخر متسعا لفضاء أكبر يشمل كل عقيدة. فالكل، حسب هذا التصور مُقِرّ بوجود الإله، وما عَبَدَ من عبد إلا الله، وما الاختلاف في العقائد إلا خطأ في النسبة. تلك هي الرؤية التي نحاول استقصاءها في هذا المقال من خلال طرح إشكالية ثنائية التوحيد والشرك عند الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي.

الكلمات المفتاحية: عقيدة التوحيد، الشرك، التنزيه، التشبيه، التجلي الإلهي

The dualism of monotheism and polytheism according to Ibn Arabi

Abstract :

The doctrine of monotheism in Islam was only a denial of polytheism, and this doctrine witnessed a profound shift in its content and content with the Islamic theological schools, especially the Mu'tazila and Ash'ari. led to the formulation of a perception of the one Creator, free of all analogies between him and his creatures, The doctrine of monotheism is against every belief that contradicts it. However, in Sufi thought, and especially with the elder Sheikh Mohi al-Din Ibn Arabi, we find the perception of the doctrine of monotheism takes another turn, expanding into a larger space that includes every belief. The whole, according to this perception, acknowledges the existence of God, and he is not worshiped by a servant but God, and the difference in beliefs is nothing but an error in proportion. This is the vision that we are trying to investigate in this article by posing the problem of the dualism of monotheism and polytheism of the great Sheikh Muhyiddin Ibn Arabi.

Keywords: The doctrine of monotheism, Polytheism,Remoteness/Transcendence, Anthropomorphism, theophany

مقدمة:

لم يكن ابن عربي مجرد صوفي سالك فقط في مقامات الطريق، جاعلا من العمل مجاله الأوحد، بل من العارفين المحَقّقين الذين اختصهم المولى تبارك وتعالى بالعلم الوهبي القائم على الكشف والمشاهدة. وقد عمل ابن عربي من خلال مؤلفاته الكثيرة على ترجمة هذا العلم وتأسيسه وبيان حقائقه، محاولا إثباته بأنه الحق البالغ درجة اليقين.

يقسم ابن عربي، ابتداء مطالب العلم أو الحقائق إلى أربعة، وهي:

حقائق ترجع إلى الذات المقدسة، ويطلق عليها بالحقائق الذاتية، وهي "كل مشهد يقيمك الحق

فيه من غير تشبيه ولا تكييف لا تسعه العبارة ولا تومئ إليه الإشارة.

وحقائق ترجع إلى الصفات المنزهة وهي النسب، ويطلق عليها بالحقائق الصفاتية، فكل مشهد يقيمك الحق فيه تطلع منه على معرفة كونه سبحانه عالما قادرا مريدا حيا إلى غير ذلك من الأسماء والصفات المختلفة والمتقابلة والمتماثلة.

وحقائق ترجع إلى الأفعال، وهي كن وأخواتها، ويطلق عليها بالحقائق الفعلية، وهي "كل مشهد يقيمك فيه تطلع منه على معرفة كن وتعلق القدرة بالمقدور بضرب خاص لكون العبد له اثر لقدرته الحادثة الموصوف بها".

وحقائق ترجع إلى المفعولات، وهي الأكوان والمكونات. ويطلق عليها بالحقائق الكونية، وهي "كل مشهد يقيمك الحق فيه تطلع منه على معرفة الأرواح والبسائط والمركبات والأجسام والاتصال والانفصال"[1].

العلم بكل معلوم إنما هو مشهد يقيمك الحق فيه، وفي ذلك إشارة إلى ثمرة الطريق الصوفي، بحيث أن العارف واصل لدرجة القرب المهيأة للفتح أين يُعلمه الله بكل معلوم كشفا ومشاهدة. وهو العلم الذي يسميه ابن عربي بعلم الأسرار، "وهو العلم الذي فوق طور العقل وهو علم نفث روح القدس في الروع يختص به النبي والولي"[2].

من هذا المنطلق، سنناقش إشكالية التوحيد والشرك، باعتبار أن ما يجود به ابن عربي بخصوصها إنما هو من باب الكشف والمشاهدة، الذي يتعارض وتصور أهل النظر من علماء الكلام في الفكر الإسلامي.

التوحيد من وجهة نظر علم الكلام:

مسالة التوحيد والشرك، من مسائل علم الإلهيات، وهو ما أشار إليه بالحقيقتين الأوليتين: الحقائق الذاتية، والحقائق الصفاتية. وهي المسالة التي انبنى عليها علم الكلام، باعتباره العلم الذي

---

(1) انظر ابن عربي، الفتوحات المكية. مج1، ضبط وتصحيح احمد شمس الدين. دار الكتب العلمية. بيروت، لبنان. ط1، 1999. ص: 58

(2) نفسه، ص: 54

يتضمن "الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية [...] وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد"(1) ولما كان حِجاجِيا فهو يُعدّ حارسا للعقيدة ومدافعا عنها ضد منكريها والطاعنين فيها.

والتوحيد جوهر الدين الإسلامي الذي كانت رسالته الأساسية دعوة الناس إلى عبادة الإله الواحد، وترك الشرك في ألوهيته. يقول تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌۖ فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدَۢا﴾ [الكهف:110]. ويقول سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾ [النساء: 48].

سنقتصر على أهم فرقتين في ذلك وهما المعتزلة والاشاعرة، باعتبارهما أهم فرقتين حاولتا تأسيس العقيدة على أساس نظري منهجي جامع لمقالات المتكلمين السابقين أو مطورا لها.

المعتزلة، أهل التوحيد والعدل:

أَوْلَت المعتزلة مسألة التوحيد عناية كبيرة إلى درجة أنهم سموا بأهل التوحيد والعدل، وقد شدّد المعتزلة على صفة التنزيه، وجعلوا الصفات الذاتية للذات الإلهية كلها صفات سلب، إلا صفة القدم. فليس هناك صفة زائدة عن ذاته، فكل مل يتصف به من علم وقدرة وحياة وإرادة وسمع وبصر إنما هي عينه، وقد كان السبب في ذلك التحرز من إثبات اشتراك الصفات في القدم التي تؤدي في نظرهم إلى الاشتراك في الالوهية، وهو ما جاءت عقيدة التوحيد لإبطاله ونفيه. يقول الشهرستاني جامعا رأيهم في صفات الباري تعالى: "فالذي يَعُم طائفة المعتزلة من الاعتقاد، القول بأن الله تعالى قديم، والقدم اخص وصف لذاته، ونفوا الصفات القديمة أصلا، فقالوا هو عالم لذاته، قادر لذاته، حي لذاته، لا بعلم وقدرة وحياة، هي صفات قديمة ومعاني قائمة به، لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو اخص الوصف لشاركته في الالوهية"(2).

إن التركيز على الصفات، يتضمن تحديد ما هي عليه الذات في حقيقتها، فالصفة لا تكون إلا لموصوف، ومن ثمّ فإذا وصفناه بما يليق به انتهينا إلى حقيقة الذات. ومنطلق المعتزلة، في التنزيه، هو قوله تعالى:﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌۖ﴾ [الشورى: 11] فالله "لا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، ولا تجري عليه

(1) ابن خلدون، المقدمة. تح: درويش الجويدي. المكتبة العصرية، صيدا. بيروت. ط2 ،1996. ص 429
(2) الشهرستاني، الملل والنحل. ج1. صححه وعلق عليه: احمد فهمي محمد. دار الكتب العلمية. بيروت، لبنان. د.ط ، ص: 38

الآفات ولا تَحل به العاهات، وكل ما يخطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه به، لم يزل أولا سابقا متقدما للمحدثات موجودا قبل المخلوقات"(1).

إن آية التنزيه التي يعتبرها المعتزلة الأساس الذي ينبني عليه التوحيد، تجعل من الذات الإلهية مغايرة لأي مخلوق. فالله هو غير خلقه، ولا يجتمع أو يشترك في صفة معه. ومن ثمّ فهو قائم بذاته لا يَحل في موجوداته، ولا يتصف بأوصافها.

والعلم بالله عندهم يكون بنظر العقل قبل الشرع، وقد ندب الشرع إلى ذلك من باب اللطف بالعباد يقول عبد الجبار المعتزلي: "ثم الدليل على أن معرفة الله تعالى واجبة هو أنها لطف في أداء الواجبات واجتناب المقبحات، وما كان لطفا كان واجبا لأنه جار مجرى دفع الضرر عن النفس"(2).

ويتدرج الاستدلال في المعرفة بالله وصفاته من باب النظر، كما يبين ذلك عبد الجبار المعتزلي، "إذا لم يكن بد من النظر، فينبغي أن ينظر في هذه الحوادث من الأجسام وغيرها ويرى جواز التغير عليها فيعرف أنها مُحدثة، ثم ينظر في حدوثها، فيحصل له العلم بأن لها محدثا قياسا على تصرفاتنا في الشاهد، وهذا أول علم يحصل بالله تعالى على طريقة أبي الهذيل وهو الصحيح. ثم ينظر في أن ذلك المحدث لا يجوز أن يكون هو ولا مثله فيحصل له العلم بان له محدثا مخالفا لنا وهو الله تبارك وتعالى، وهذا أول علم يحصل بالنظر والاستدلال عند أبي علي. ثم ينظر في صحة الفعل منه، فيحصل له العلم بكونه قادرا. ثم ينظر في صحة الفعل منه على وجه الإحكام والاتساق، فيحصل له العلم بكونه عالما، ثم ينظر في كونه قادرا أو عالما، فيحصل له العلم بكونه حيا. ثم ينظر في كونه حيا لا آفة به، فيحصل له العلم بكونه سميعا بصيرا مدركا للمدركات. ثم ينظر في كونه عالما قادرا، فيحصل له العلم بكونه موجودا، ثم ينظر في أن الحوادث تنتهي وهو لا ينتهي إلى حدّ، فيحصل له العلم بكونه قديما [...] ثم ينظر في انه لو كان معه ثان لتمانعا، وهذا يؤدي إلى الضعف الذي لا يجوز إلا على الأجسام، فيحصل له العلم بأنه واحد لا ثاني له يشاركه في القدم والإلهية، فيكون قد حصل له العلم بكمال التوحيد" (3).

هكذا يؤسس المعتزلة المعرفة بالله تعالى وصفاته انطلاقا من وجوب النظر العقلي، وما يسترعي النظر في عقيدة التنزيه عند المعتزلة، هو إثباته تعالى منزها عن خلقه تمام التنزيه، فهناك ثنوية بين الحق

---

(1) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تح: محمد محي الدين عبد الحميد. مكتبة النهضة المصرية _ القاهرة. ط1، 1950. ج1، ص216

(2) عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة. تقديم عبد الرحمان بوزيدة. موفم للنشر 1990. ج1، ص: 20

(3) نفسه، ص: 21 و 22

والخلق إلا من باب الصلاح، الذي يتفق ودلالة النظر القائمة على جلب النفع ودفع الضرر. فما جاءت الشرائع إلا لتأكيد ذلك، وإذا ما اختار العبد القبح فمن نفسه، لعلمه بقبحه، والله براء من ذلك، وذلك جوهر قولهم في العدل.

الأشاعرة:

تختلف الاشعرية عن المعتزلة في المنهج بخصوص مسائل علم الكلام، ومن ثمّ كانت النتائج متباينة فيما بينهما، ويتمثل هذا الاختلاف في أن الاشاعرة أعطوا الأسبقية للنقل على العقل بخلاف المعتزلة الذين أولوا النقل في ضوء نتائج العقل.

يرفض الاشاعرة التقليد مثلهم مثل المعتزلة في مسائل التوحيد، جاعلين النظر أول الواجبات على المكلف. يقول عبد القاهر البغدادي الأشعري: "الصحيح عندنا قول من يقول أن أول الواجبات على المكلف النظر والاستدلال المؤدي [المؤديان] إلى المعرفة بالله تعالى وبصفاته وتوحيده وعدله وحكمته، ثم النظر والاستدلال المؤدي [المؤديان] إلى جواز إرسال الرسل منه وجواز تكليف العباد ما شاء. ثم النظر إلى وجوب الإرسال والتكليف منه، ثم النظر المؤدي إلى تفصيل أركان الشريعة ثم العمل بما يلزمه منها على شروطه"(1).

ويستدل الاشاعرة على وجود الله بدليل الحدوث، وهو الدليل المشهور عند المتكلمين، ويبقى وجه الاختلاف بين الاشاعرة والمعتزلة في الصفات، فإذا كان المعتزلة قد وحّدوا بين الذات والصفات، فان الاشاعرة قد ميّزوا بينهما، مع قيامها بالذات. يقول الشهرستاني: "قال أبو الحسن (الأشعري): الباري تعالى عالم بعلم، قادر بقدرة، حي بحياة، مريد بإرادة، متكلم بكلام، سميع بسمع، بصير ببصر. وله في البقاء اختلاف رأي. قال: وهذه صفات أزلية قائمة بذاته، لا يقال : هي هو، ولا غيره، ولا لاهو، ولا لا غير"(2).

ودليل الأشعري على وحدانية الله، قوله: " لان الاثنين لا يجري تدبيرهما على نظام، ولا يتسق على إحكام، ولا بد أن يلحقهما العجز أو واحدا منهما، لان احدهما إذا أراد أن يحيي إنسانا وأراد الآخر أن يميته لم يخل أن يتم مرادهما جميعا، أو لا يتم مرادهما، أو يتم مراد احدهما دون الآخر، ويستحيل أن يتم مرادهما جميعا، لأنه يستحيل أن يكون الجسم حيا وميتا في حال واحدة، وان لم يتم مرادهما جميعا

(1) عبد القاهر البغدادي، كتاب أصول الدين. تح : لجنة إحياء التراث العربي. دار الآفاق الجديدة، بيروت. لبنان. ط1، 1981. ص: 210

(2) الشهرستاني، الملل والنحل. مصدر سابق ج1. ص: 82

وجب عجزهما، والعاجز لا يكون إلها ولا قديما، وان تمّ مراد احدهما دون الآخر، وجب العجز لمن لم يتم مراده منهما، والعاجز لا يكون إلها ولا قديما. فدل ما قلناه على أن صانع الأشياء واحد".

ثم يسوق الدليل السمعي: قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء:22] ... ويضيف إليه آيتين أخريين هما قوله تعالى : ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المومنون:91] وقوله تعالى : ﴿أَمْ جَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُواْ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ﴾ [الرعد: 16]. ويقول في هذا الموضع، إن "كلام المتكلمين في الحجاج في التوحيد بالتمانع والتغالب فان مرجعه إلى هذه الآيات الثلاث."[(1)]

وبخصوص نفي التشبيه فان الأشعري يقدم الدليل الآتي: "الله لا يشبهه شيء ولا يشبه شيئا، لأنه لو أشبهها لكان حكمه في الحدث حكمها، ولو أشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات، أو من بعضها، فان أشبهها من جميع الجهات كان محدثا مثلها من جميع الجهات، وان أشبهها من بعضها كان محدثا من حيث أشبهها. ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديما". ويستشهد الأشعري في ذلك بالآيتين الكريمتين: قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى، آ: 11]، وقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 4]. والبغدادي في كتابه" أصول الدين" يقرر أن "الله قديم لنفسه"[(2)]

يتأكد لنا من خلال عرض مواقف الفرقتين الكلاميتين، حرص كليهما على إثبات التوحيد، وتنزيه الله عن التشبيه، وان اختلفت صور البرهنة على ذلك. وهي مواقف تؤكد ثنائية الخالق والمخلوق، باعتبار أن عالم الالوهية متميز تماما عن علم الخلق، ولا نسبة هناك إلا أن عالم الخلق مخلوق لله وفق مشيئته، وأنه مفتقر إليه.

التوحيد عند ابن عربي:

سبق وان أشرنا إلى أن ابن عربي يحرص على أن علمه هو من باب الكشف والمشاهدة، لا من باب النظر، ولا يعني ذلك أن ما يجود به الكشف على تضاد أو تناقض دائم مما ينتهي إليه النظر. إذ بالإمكان أن تكون الحقائق واحدة، والفارق الأصيل بينهما يتوقف على اليقين في العلمين، فحقائق النظر حقائق تلحقها الصحة والفساد، بينما حقائق الكشف يقينية على الدوام، ومن ثمّ كان الكشف إمّا مؤيدا

(1) نقلا عن عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين دار العلم للملايين. بيروت، لبنان. أفريل 1997، ص: 538
(2) المرجع نفسه، ص: 537

لحقائق النظر أو لاغيا لها. وإذا ما تمّ تطبيق هذه الرؤية على مسائل العلم الإلهي، فان ابن عربي لا يفتأ يجادل أهل النظر في الحقائق التي أعطاها إياهم النظر بمعيار يقين الكشف والمشاهدة.

يفرق ابن عربي بخصوص التوحيد الذي هو عنوان رسالة الإسلام، وجوهر عقيدته، بين أربع مستويات: عقيدة العوام من المسلمين، وعقيدة الناشية الشادية، ويطلق عليها عقيدة أهل الرسوم القائمة على الأدلة النظرية، وقد صاغها في شكل تحاور في العلوم بين أربعة علماء مغربي، ومشرقي، وشامي، ويمني. حول العلم الذي يعطي صاحبه سعادة الأبد. وهو معرفة علم التوحيد. وعقيدة أهل الاختصاص من أهل الله. أما عقيدة خلاصة الخاصة في الله تعالى "فأمر فوق هذا جعلناه مُبدّدا في هذا الكتاب لكون أكثر العقول المحجوبة بأفكارها تقصر عن إدراكه لعدم تجريدها"[(1)]

عقيدة العوام من المسلمين، وهم الذين نشؤوا على صحة العقيدة دون نظر، إنهم تلك الفئة التي"أبقاهم الله تعالى على صحة الفطرة وهو العلم بوجود الله تعالى بتلقين الوالد المتشرع أو المربي، وأنهم من معرفة الحق سبحانه وتنزيهه على حكم المعرفة، والتنزيه الوارد في ظاهر القرآن الكريم المبين، وهم فيه بحمد الله على صحة وصواب ما لم يتطرق احد منهم إلى التأويل، فإن تطرق احد منهم إلى التأويل خرج عن حكم العامة والتحق بصنف ما من أصناف أهل النظر والتأويل"[(2)] وهي عقيدة، مأخوذة من نصوص القرآن الكريم، باعتباره بمثابة الدليل العقلي، وثبوت هذا الأصل عند المعتقد يغني عن طلب الدليل العقلي. وقد اشهد ابن عربي إخوته وأحباؤه بأنه على هذه العقيدة كما وردت في ظاهر نصوص القرآن الكريم، ما تعلق بها بصفات الله سبحانه وتعالى، وبرسالة محمد ﷺ، وهي العقيدة التي تضمنتها عبارة الشهادة "اشهد أن لا اله إلا الله واشهد أن محمدا رسول الله"[(3)]

عقيدة أهل الاختصاص من أهل الله، وهي عقيدة بين نظر وكشف، فالكشف هو تجاوز للنظر، لا على أساس رفضه مطلقا، ولكن على أساس أن العقل في نظره على حالتين، مفكر، وقابل، فإذا كان مفكرا فان له حدودا لا يستطيع تجاوزها وهي ما تَمُدّه به القوى الأخرى من حسية ووهمية وتخيلية وذاكرية. أما كونه قابلا فهو ما يَمُدّه به الكشف، ولذلك يُجوّز ما لا يُجوّزه العقل المفكر ، وبذلك "

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية. ضبط وتصحيح احمد شمس الدين. دار الكتب العلمية. بيروت- لبنان. ط1، 1999. مج1 ، ص: 78

(2) نفسه، مج1 م/ ص: 59

(3) انظر المصدر نفسه، مج1، ص: 62 إلى 65

فنقول في الأمر الذي يستحيل عقلا قد لا يستحيل نسبة إلهية، كما نقول فيما يجوز عقلا قد يستحيل نسبة إلهية"[1].

بناء على هذا المبدأ، يناقش ابن عربي أهل النظر من علماء الكلام فيما اقروه بخصوص مسائل التوحيد، وهو ما حصره في خمس وستين مسالة[2] مؤيدا أو مصححا أو مخالفا بحسب ما أمده به الكشف.

ورؤية ابن عربي للتوحيد، تتحدد انطلاقا من هذا المستوى في العقيدة، لا على أساس إقصائها للمستويات الأخرى، وإنما لكونها درجة ارفع خُصّ بها أهل الكشف. إنها درجة تجد مبررها في سياق ما عُرف في علوم التصوف بالظاهر والباطن، الشريعة والحقيقة. فالباطن ليس إقصاء للظاهر وإنما هو استقصاء لمعان جديدة توحي بها نصوص الظاهر، وما يشهد على ذلك أن ما يقرره بخصوص العقيدة يتأسس عنده على نصوص الشريعة من آيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ، وهو ضرب من الفهم لهذه النصوص. يقول في ذلك: "اعلم أن جميع ما أتكلم به في مجالسي وتصانيفي إنما هو من حضرة القرآن وخزائنه فاني أعطيت مفاتيح الفهم والإمداد منه"[3].

الذات والألوهة

يفرق ابن عربي في مسالة التوحيد بين الذات والألوهة، فالذات مقدسة وهي غنية عن التعريف، فلا يعرف الله إلا الله. أما الألوهة فهي مرتبة للذات، وهي أحكام ونسب وإضافات وسلوب. والعلم الذي طلب منا بخصوص الله تعالى أن نعلم وحدانيته، لا ذاته، لان كل علم بالذات يفضي إلى العجز عن معرفتها "فلم نصل إلى المعرفة به سبحانه إلا بالعجز عن معرفته لانا طلبنا أن نعرفه كما نطلب معرفة الأشياء كلها من جهة الحقيقة التي هي المعلومات عليها، فلما عرفنا أن ثم موجودا ليس له مثل ولا يتصور في الذهن ولا يدرك فكيف يضبطه العقل؟ هذا ما لا يجوز مع ثبوت العلم بوجوده. فنحن نعلم انه موجود واحد في ألوهته، وهذا هو العلم الذي طلب منا غير عالمين بحقيقة ذاته التي يعرف سبحانه نفسه عليها"[4]

---

(1) الفتوحات، مج1، ص: 68

(2) انظر المصدر نفسه، مج1، ص: من 68 الى 78

(3) نقلا عن: الشعراني عبد الوهاب، الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر. شرح وتقديم: نواف الجراح. دار صادر. بيروت، لبنان/ ط 1،2003، ص: 8

(4) الفتوحات، مج1، ص: 145

يتأسس هذا التصور على آية التنزيه ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشورى: 11]، فلما نفى الله عن نفسه المَثَل حجب ذاته عن المعرفة، ذلك أن كل معرفة تقوم على معطيات سابقة إما مستمدة من الحس أو الخيال آو التماثل بين الذوات. فلما كان ذلك ممتنعا في حقه تعالى امتنعت المعرفة بالذات. وهو تصور اقرب إلى تصور المعتزلة الذين ركزوا على التنزيه، وقالوا بالصفات السلبية ، نافين عن الذات كل صفة إلا ما تعلق بالألوهة من قدرة وعلم وإرادة وحياة.

العلم بالله:

في الباب السابع والستون من الفتوحات المكية، يتناول ابن عربي معرفة لا اله إلا الله محمد رسول الله، مُسميا ذلك بالإيمان. وهذه العبارة الدالة على التوحيد يميز فيها ابن عربي بين العلم والإيمان، إذ هناك فرق بينهما.

العلم بـــ "لااله إلا الله"، هو ما حصل بها ضرورة أو بالنظر العقلي. فكل من عَلِم أن هناك إلها واحدا ضرورة أو عن نظر عقلي فهو موحّد. ويستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلۡعِلۡمِ قَآئِمَۢا بِٱلۡقِسۡطِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾ [آل عمران: 18] فالمراد من الآية كما يرى: "من حصل له التوحيد من طريق العلم النظري أو الضروري لا من طريق الخبر كأنه يقول: وشهدت الملائكة بتوحيدي بالعلم الضروري من التجلي الذي أفادهم العلم وقام لهم مقام النظر الصحيح في الأدلة فشهدت لي بالتوحيد كما شهدت لنفسي، وأولو العلم بالنظر العقلي الذي جعلته في عبادي"(1). والشهادة هنا منسوبة للعلم لا للإيمان، حيث أن "شهادته بالتوحيد لنفسه ما هي عن خبر فيكون إيمانا، ولهذا الشاهد فيما يشهد به لا يكون إلا عن علم وإلا فلا تصح شهادته"(2) ولذاك عطف الملائكة وأولو العلم على نفسه في الشهادة مما يدل أن هناك اشتراك في العلم لا في الإيمان.

لم تكن مرجعية هذا التفسير للآية خارجة عنها، فهو يفسرها بذاتها مرتكزا على معنى الشهادة، وهي الإثبات هنا. فشهادة الله لنفسه هي عن علم بذاته، والمشارك له في الشهادة لا بد وان يكون عن علم كذلك. وهو في هذا يتفق وما ذهب إليه المفسرون من حيث بيان معنى الشهادة*.

---

(1) الفتوحات، مج1. ص: 491

(2) نفسه، الصفحة نفسها.

* يذهب الزمخشري، في كتابه "الكشاف" حول معنى الشهادة في الآية إلى القول: "شبهت دلالته على وحدانيته بأفعاله الخاصة التي لا يقدر عليها غيره، وبما أوحى من آياته الناطقة بالتوحيد كسورة الإخلاص وآية الكرسي وغيرهما بشهادة الشاهد في البيان والكشف، وكذلك إقرار الملائكة وأولي العلم بذلك واحتجاجهم عليه". "الكشاف عن

ويتميز الإيمان عن العلم في شهادة التوحيد، أن المؤمن بها إنما هو من باب التصديق بما أمر به رسول الله بقولها. فالمؤمن هو الموحّد تبعا للخبر المتمثل في أمر رسول الله حين أمر بقولها "قولوا: لا إله إلا الله". ومآل كليهما _ الموحّد عن علم والموحّد عن إيمان _ إلى السعادة الأبدية.

ويرتكز ابن عربي في هذا الحكم بمآل الموحّد عن علم إلى الحديث النبوي: "من مات وهو يعلَمُ انه لا إله إلا الله دخل الجنة". وقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: 15]، حيث يقول: "وقد علمنا أن لله عبادا كانوا في فترات وهم موحّدون علما، وما كانت دعوة الرسل قبل رسول الله ﷺ عامة فيلزم أهل كل زمان الإيمان، فعمّ بهذا الكلام جميع العلماء بتوحيد الله المؤمن منهم من حيث ما هو عالم به من جهة الخبر الصدق الذي يفيد العلم لا من جهة الإيمان وغير المؤمن، فالإيمان لا يصح إلا بعد مجيء الرسول"(1).

قد لا نجد جديدا في هذا التصور عند ابن عربي مما هو ثابت في أحكام العقيدة، فالموحّدون قبل البعثة هم على الحنيفية السمحاء. لكن هل الموحّد عن علم بعد بعثة خاتم النبيين والمبعوث للعالمين كافة يمكن تسميته موحّدا مثله مثل الموحّد عن إيمان، ويكون مآله السعادة؟

تعلق الإيمان بالقول له دلالته، فهو ليس نافيا للعلم بالتوحيد، فاللفظ هو مجرد تعبير عما هو قائم في النفس، وغياب التلفظ لا يلزم عنه غياب الإقرار الداخلي. فدلالته قائمة في كون التلفظ مرتبط بالانتماء للمجتمع الإسلامي، فهو تعبير عن علاقات اجتماعية مؤسسة على أحكام الشريعة. وهو ما يمكن ملاحظته فيما أشار إليه ابن عربي استنادا إلى الحديث النبوي: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله" ولم يقل حتى يعلموا"(2) . فدار الإسلام تحتضن القائل: بـ "لا إله إلا الله"، مع العلم قد يكون القول تُقيَة ولا يعبر عن حقيقة ما هو راسخ في القلب، كحال المنافق مثلا. فحكم قول "لا إله إلا الله" إنما هو الانتماء لجماعة المسلمين والاحتكام بأحكامها الشرعية. والقائل عن علم أو إيمان على درجة سواء والمنافق في

حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل "تحقيق وتعليق ودراسة الشيخ عادل احمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوّض. مكتبة العبيكان – الرياض. ج1، ص 534. وجاء في تفسير القرطبي "شهد الله" أي بيّن وأعلم؛ كما يقال: شهد فلان عند القاضي إذا بيّن وأعلم لمن الحق، أو على من هو. قال الزجاج: الشاهد هو الذي يعلم الشيء ويبيّنه". انظر احمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن.. دار الكتب العلمية. بيروت – لبنان" ط5، 1996 مج2، ص: 28

(1) الفتوحات، مج1. ص: 491

(2) نفسه، ص: 493

الانتماء. ويتميز الصادق في قوله عن غير الصادق في الآخرة، إذ "حسابهم على الله في الآخرة يوم يجمع الله الرسل فيقول: ماذا أجبتم؟ فيعلمون بقرينة الحال أنه سؤال واستفهام عن إجابتهم بالقلوب فيقولون: لا علم لنا أي لم نطلع على القلوب﴿إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ ﴾ [المائدة: 109]"(1).

شهادة التوحيد أساسها العلم بالدرجة الأولى، وحتى الإيمان بها مشروط بالعلم، إذ "الإيمان لا يصح وجوده إلا بعد مجيء الرسول، والرسول لا يثبت حتى يعلم الناظر العاقل أن ثمّ إلها وان ذلك الإله واحد لا بد من ذلك لان الرسول من جنس من أرسل إليهم، فلا يختص واحد من الجنس دون غيره إلا لعدم المعارض وهو الشريك، فلا بد أن يكون عالما بتوحيد من أرسله وهو الله تعالى، ولا بد أن يتقدمه العلم بان هذا الإله هو على صفة يمكن أن يبعث رسولا بنسبة خاصة ما هي ذاته، وحينئذ ينظر في صدق دعوى هذا الرسول انه رسول من عند الله لإمكان ذلك عنده، وهذه في العلم مراتب معقولة يتوقف العلم بعضها على بعض، وليس هذا كله حظ المؤمن فان مرتبة الإيمان وهو التصديق بأن هذا رسول من عند الله لا تكون إلا بعد حصول هذا العلم"(2).

يتفق ابن عربي، في هذا التصور وعلماء الكلام القائلين بوجوب النظر في الاعتقاد وتأسيسه على اليقين العقلي، رافضين أن يكون عن تقليد، غير أن ما يُميز وجهة نظر ابن عربي انه يجعل الموحّد عن علم مآله السعادة مثله مثل المؤمن، إذ الفرق بينهما هو في التلفظ، فالمؤمن مطيع لقول الرسول في التلفظ بالشهادة، والعالم مخيّر في ذلك. والتلفظ شرط في الانتماء لجماعة المسلمين والاحتكام لأحكام الشريعة، وليس دليلا على الصدق في الشهادة، بخلاف العلم فهو صادق دوما، ومن ثمّ كان الحكم في العلماء أنهم سعداء.

تفكيك عبارة "لا إله إلا الله":

إنها عبارة تقوم على نفي واثبات، فالنفي في قوله "لا إله" والإثبات في قوله "إلا الله"، وحرف النفي هو "لا"، أما حرف الإثبات أو الإيجاب هو " إلا". وقد نفت "لا" الكثرة في الالوهية بدليل أن ما نفته هو مفرد نكرة، ليثبت حرف الإيجاب "إلا" الألوهية للمسمى "الله" وحده.

والنفي كما يرى ابن عربي إنما ورد "على أعيان من المخلوقات لما وصفت بالألوهية ونسبت إليها قيل فيها آلهة، ولهذا تعجب من تعجب من المشركين لما دعاهم رسول الله ﷺ إلى الله الواحد فاخبرنا

(1) نفسه، ص: 494

(2) الفتوحات، مج1، ص 491، 492

الله عنه انه قال: ﴿أَجَعَلَ ٱلۡأٓلِهَةَ إِلَٰهٗا وَٰحِدًاۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَيۡءٌ عُجَابٞ﴾ [ص: 5] فسموها آلهة وهي ليست بهذه الصفة"(1)

فالنافي لم ينف الالوهية، بل نفى النسبة الخاطئة، لأنه لو نفى الالوهية لاستحال ذلك لان نفي النفي إثبات، أي إثبات لنفي الالوهية، ولما كان ذلك مستحيلا فان النفي متعلق بالكثرة لا على نفي الالوهية، والكثرة هي النسبة الخاطئة في الالوهية التي كان عليها المشركون. ولذلك فالألوهية ثابتة، وما اوجب القائل بقوله "إلا الله" إلاّ إفراد الله وحده بهذه الصفة. أي نفي الكثرة والإقرار بالوحدانية، وليس نفي الالوهية فهي ثابتة لله باعتباره إلها لنفسه.

ويترتب عن هذا الإثبات أن المشرك في الحقيقة "ما عبد إلا الله لأنه لو لم يعتقد الألوهة في الشريك ما عبده ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: 23] "(2)

وتأسيسا على هذه الآية التي يستدل بها ابن عربي كثيرا، فان الالوهية ثابتة لذاتها، وأن الله قد قضى في حكمه أن لا تكون العبادة إلا له، وما كان الخطأ إلا في النسبة التي جاءت الرسل لتصحيحها، فكانت دعوتهم إلى إفراد الله بالألوهية ونفي الكثرة عنه، وهو المعبر عنه بكلمة " لا اله إلا الله".

أصناف التوحيد:

لما كانت الالوهية سارية في الوجود، وهي لا تحتاج إلى إثبات، لكونها ثابتة له سبحانه، فان الموحّد ناف للكثرة، إلا أن القائل بالتوحيد على أصناف كما يرى ابن عربي: "فمن قائل: لا اله إلا الله بنفسه، ومن قائل: لا اله إلا الله بنعته، ومن قائل: لا اله إلا الله بربه، ومن قائل: لا اله إلا الله بنعت ربه، ومن قائل: لا اله إلا الله بحاله، ومن قائل: لا اله إلا الله بحكمه وهو المؤمن خاصة والخمسة الباقون ما لهم في الإيمان مدخل"(3).

فالقائل لا إله إلا الله بنفسه، هو الذي قالها من تجليه لنفسه فرأى استفادة وجوده من غيره فأعطته رؤية نفسه أن يقول: لا إله إلا الله وهو التوحيد الذاتي الذي أشارت إليه طائفة من المحققين". فهذا الصنف مفتقر في وجوده لله، فلما أدرك ذلك نطق بشهادة الحق مرجعا الأمر إلى الله وحده.

---

(1) الفتوحات، مج1. ص: 494، 495

(2) نفسه، ص: 495

(3) الفتوحات، مج1، ص: 495

والقائل لا إله إلا الله بنعته، هو الذي وحّده بعلمه أن نعته العلم بتوحيد الله وأحديته فنطقه علمه". وهذا الصنف هو الذي يشمله ما صدق العلم بالله الذي يكون عن ضرورة أو نظر عقلي.

والقائل لا إله إلا الله بربه، هو الذي رأى أن الحق عين الوجود لا أمر آخر، وان اتصاف الممكنات بالوجود هو ظهور الحق لنفسه بأعيانها، وذلك أن استفادتها الوجود لها من الله إنما هو من حيث وجوده، فان الوجود المستفاد وهو الظاهر وهو عين الحكم به على هذه الأعيان فقال: لا إله إلا الله بربه". وهي مرتبة الموحّد الذي لا يرى هناك إلا الله، فليس من موجود إلا الله، وما الأعيان والممكنات إلا تجَلٍ له.

والقائل لا اله إلا الله بنعت ربه فانه رأى أن الحق سبحانه من حيث أحديته وذاته ما هو مسمى الله والرب فانه لا يقبل الإضافة ورأى أن مسمى الرب يقتضي المربوب ومسمى الله يطلب المألوه، ورأى أنهم لما استفادوا منه الوجود ثبت له اسم الرب إذ كان المربوب يطلبه، فالمربوب أصل في ثبوت الاسم الرب، ووجود الحق أصل في وجود الممكنات، ورأى أن لا اله إلا الله عين الذات فقال: لا اله إلا الله بنعت الرب الذي نعته به المربوب، فالعلم بنا أصل في علمنا به، يقول عليه السلام: " من عرف نفسه عرف ربه" فوجودنا موقوف على وجوده، والعلم به موقوف على العلم بنا، فهو أصل في وجه ونحن أصل في وجه". وهي مرتبة المنزه للذات الإلهية التي لا تقبل الإضافات، وما مسمياتها فهي نتيجة لما تطلبه، فالرب يقتضي المربوب، فلولاه لما ثبت، والأمر نفسه لمسمى الله، فانه يطلب المألوه، ولذلك فالعلم بمطالب الأسماء طريق للعلم بـ لا إله إلا الله بهذه الصفة.

والقائل لا إله إلا الله بحاله فهو الذي يستند في أموره إلى غير الله، فإذا لم يتفق له حصول ما طلب تحصيله ممن استند إليه وسدت الأبواب في وجهه من جميع الجهات رجع إلى الله اضطرارا فقال لا إله إلا الله بحاله".

والقائل لا اله إلا الله بحكمه فهو الذي قالها لقول الشارع حيث اوجب عليه أن يقولها وحكم عليه أن يقولها ولولا هذا الحكم ما قالها على جهة القربة إلى الله، وربما قالها معلما أو معلما[1].

والأصناف الخمسة الأولى، شهدت انه "لا إله إلا الله" بمقتضى ما تجَلّت به الالوهية عندها، بخلاف القائل لها بحكمه، وهو ما أمر به الشارع. وهي اصدق في الشهادة من شهادة القائل بها عن إذعان لأمر الشارع، لان ذلك يشمل الصادق وغير الصادق كحال المنافق.

(1) انظر الفتوحات، مج1. ص: 495، 496

فالتوحيد بناء على ما تمّ بيانُه في تصور ابن عربي، يعود في أصله إلى العلم والإيمان، والتجلي جزء من العلم الشامل الذي يتجاوز العلم النظري القائم على الدليل والبرهان العقليان. ولما كان العلم في الشهادة ارفع درجة من الإيمان تباينت أصناف الموحّدين حسب ما تمّ بيانُه سابقا، فالكل موحد إلا من أخطأ النسبة في التوحيد كالمشرك.

مسألة الشرك:

شهادة "لا إله إلا الله" التي هي عنوان التوحيد، إنما المراد بها نفي الشريك، أي نفي أن يكون هناك آلهة أخرى غير الله المتفرد بالوحدانية، ومن ثم فهي أساسا موجهة للمشركين. أما نفي الالوهية في ذاتها فهو مستحيل، لان نفي النفي نفي للألوهية، وفي كلمة "لا إله إلا الله" إقرار بوجود الإله. فهو ثابت لمن لا يقول بالوحدانية. وعلى هذا الأساس كانت الأدلة في إثبات التوحيد قائمة على نفي الكثرة واثبات الوحدانية.

ويرى ابن عربي أن: " لنا في توحيده طريقان: الطريق الواحدة أن يقال للمشرك: قد اجتمعنا في العلم بان ثمّ مُخصصا وقد ثبت عينه واقل ما يكون واحدا فمن زاد على الواحد فليدل عليه فعليك بالدليل على ثبوت الزائد الذي جعلته شريكا فليكن الخصم هو الذي يتكلف إثبات ذلك" وهو دليل يقوم على نفي المثبت بضرورة العقل، حيث أن وجود العالم على ما هو عليه دال على أن له مخصص خصه على الصورة التي هو عليها، وهو محل اتفاق بين الجميع، فالموحّد يراه واحدا ضرورة، فلا تبقى الحجة في إنكاره إلا على جاحده. فالمطالب بالدليل هو النافي للتوحيد، وليس الموحّد. أما الطريق الثاني، "قوله تعالى ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[الأنبياء: 22] هذه مقدمة، والمقدمة الأخرى السماء والأرض واعني بهما كل ما سوى الله ما فسدتا، وهذه هي المقدمة الأخرى، والجامع بين المقدمتين وهو الرابط الفساد، فأنتجنا أحدية المخصص وهي المطلوب"(1).

وهذا الدليل في نظر ابن عربي هو ما أشاد به القرآن الكريم واعتمده، وهو ما يجب أن يستند إليه أهل النظر في الدليل على إثبات التوحيد، وقد سار عليه النبي إبراهيم عليه السلام في معرفة ربه. وهو ما اقره الأشعري باعتباره من أمهات الأدلة في إثبات الوحدانية.

في نظر ابن عربي أن هذا المستوى من التوحيد، هو توحيد أهل الرسوم لأنه غايته تنتهي إلى نفي الشريك، كما انه له مرتبة أدنى أين يتساوى فيه كل موحّد. أما توحيد العارفين، وهو ما يمكن أن

(1) الفتوحات، مج3، ص: 435

يطلق عليه بالتوحيد الوجودي أين تصبح صيغة الشهادة : لا موجود إلا الله[1] فهو توحيد يقوم على نور الإيمان الزائد على نور العقل. حيث يصبح التوحيد نوعا من الشرك يقول موضحا ذلك: "فأهل طريق الله رأوا أن التوحيد إذا ثبت انه عين الشرك فان الواحد لنفسه لا يكون واحدا بإثباتك إياه واحدا فما أنت أثبته بل هو ثابت لنفسه، وأنت علمت انه واحد لا انك اثبت انه واحد، فلهذا قال من أصحابنا قوله، إذ كل من وحَده جاحد لان الواحد لا يوحَد لأنه لا يقبل ذلك لأنه لو قبل ذلك لكان اثنين: وحدته في نفسه، ووحدة الموحّد التي أثبتها له، فيكون واحدا بنفسه وواحدا بإثبات الوحدة له من غيره، فيكون ذا وحدتين فينتفي كونه واحدا، وكل أمر لا يصح إثباته إلا بنفيه فلا يكون له ثبوت أصلا، فالتوحيد على الحقيقة مناله سكوت خاصة ظاهرا وباطنا، فهما تكلم اوجد، وإذا اوجد أشرك، والسكون صفة عدمية فيبقى توحيد الوجود له"[2]

وقد سبق للشبلي أن أشار إلى ذلك حينما سأله رجل عن التوحيد قائلا: "أخبرني عن توحيد مجرّد بلسان مفرّد. فقال: ويحك! من أجاب عن التوحيد بالعبارة فهو ملحد. ومن أشار إليه فهو ثنوي. ومن أومأ إليه فهو عابد وثن. ومن نطق فيه فهو جاهل. ومن سكت عنه فهو غافل. ومن أوهم انه (إليه) واصل فليس له حاصل. ومن اومى انه قريب فهو (منه) بعيد. ومن تواجد (فيه) فهو فاقد. _ وكل ما ميزتموه بأوهامكم وأدركتموه بعقولكم، في أتم معانيكم، _ فهو مصروف مردود إليكم، محدث، مصنوع مثلكم !"[3]

فإثبات التوحيد، متعلق بالموحِّد، أما الله فهو واحد لنفسه لا يحتاج إلى إثبات. وعليه إذا ما أثبت الموحّد وحدة الواحد، فانه في الحقيقة يثبت أحدية ثانية وهو الشرك بعينه.

ويرى ابن عربي، انطلاقا من مفهومه للألوهية أن الشرك دخل في توحيده من "إيجاد الخلق لان الخلق استدعى بحقائقه نسبا مختلفة تطلب الكثرة في الحكم وان كانت العين واحدة، فما طرأت الآفة في التوحيد إلا من الإيجاد، فالتوحيد جنى على نفسه لم تجن عليه الموجودات"[4]

---

(1) سعاد الحكيم، المعجم الصوفي. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت – لبنان. ط1، 1981. ص: 1172

(2) الفتوحات، مج3، ص: 436

(3) انظر: مقدمة كتاب التجليات الإلهية، محي الدين بن العربي. تحقيق عثمان إسماعيل يحي. مركز نشر دانشگاهي، طهران، 1988. ص: 74

(4) الفتوحات، مج3، ص: 436

يتعلق الشرك من هذا المنطلق بمفهوم الكثرة، ويقصد به موجودات العالم المتكثرة التي تعود في وجودها إلى حقائق الأسماء، وسبب كثرة الأسماء إنما يعود إلى كثرة طالبيها، مع كون العين واحدة، إذ لا موجود في الحقيقة إلا هو.

ولرفع الالتباس بين الوحدة والكثرة يلجا ابن عربي إلى عالم العدد مبينا من خلاله أن هناك مماثلة بينه وبين عالم الالوهية، حيث أن حقيقة الوحدة والكثرة لا تعقل إلا من جهة ما تمده حقيقة العدد، فالذي يلاحظ في هذا العالم هو وجود الواحد، والأعداد التي هي بخلاف الواحد ابتداء من الاثنين فصاعدا. فإذا نحن نظرنا إلى الواحد في ذاته دلّ على الوحدة، وإذا ما نظرنا إلى الأعداد التي هي بخلاف الواحد دلّت على الكثرة. فهناك إذن وحدة وكثرة في عالم الأعداد.

فالواحد به توجد الأعداد حتى الاثنين التي هي أول الأعداد "فان الاثنين لا توجد أبدا ما لم تضف إلى الواحد مثله وهو الاثنين، ولا تصح الثلاثة ما لم تزد واحدا على الاثنين. وهكذا إلى ما لا يتناهى."[1] وبه تنعدم، فإذا كانت الأعداد ليست إلاّ تكرار الواحد عن طريق الإضافة فان إنقاص الواحد منها يؤدي إلى انعدامها. وبذلك يظهر من خلال عملية الإضافة أن ليس هناك إلا حقيقة واحدة، ألا وهي "حقيقة الواحد" ليس إلاّ. ولما كانت حقيقة الواحد تعطي ذلك فليست الكثرة المعبّر عنها بالأعداد إلاّ مراتب للواحد. كما أن ضرب الواحد في نفسه لا يعطي إلا الواحد، والحاصل عن الواحد بالتكرار أو الإضافة هو في نفسه أحاد فإذا ضرب في نفسه أو في غيره، إنما هو في الحقيقة ضرب الآحاد في الآحاد. وبالتالي لا وجود هناك سوى لحقيقة الواحد. وعليه نستخلص أن الكثرة في عالم الأعداد هي ظاهر أشبهُ بالعدم. فما ثمّ في الحقيقة إلاّ الواحد.

هذه الحقيقة التي ينتهي إليها ابن عربي في عالم العدد يجعل منها رمزا يقابل بينه وبين ما هي عليه الحقائق الإلهية في ذاتها. فبالنسبة للذات الإلهية يصح فيها "الأحدية" لا "الوحدانية"[2] ومرتبة

---

(1) الفتوحات، مج1، ص:102

(2) الأحد: هو اسم الذات باعتبار انتفاء الصفات والأسماء والنسب والتعينات عنها.

والأحدية: اعتبارها مع إسقاط الجميع.

والواحدية: اعتبار الذات من حيث انتشاء الأسماء منها وواحديتها بها مع تكثرها بالصفات.

والواحد: اسم الذات بهذا الاعتبار.

انظر هذه التعريفات في: معجم اصطلاحات الصوفية، تصنيف: الكاشاني عبد الرزاق. تحقيق وتقديم وتعليق: د. شاهين عبد العال. دار المنار، القاهرة/ ط1، 1992/ باب الألف و باب الواو. ويجعل د.الحفني عبد المنعم من الأحدية والوحدة والواحدية مراتب لوجود الحق. إذ يقول: " لوجود الحق سبحانه مراتب: الأولى مرتبة اللاتعين والإطلاق

الألوهة التي هي مجموع الأسماء الإلهية التي لها التوجّه على إيجاد ما سوى الله تعالى، جعلت منها محلاّ للأحكام والنّسبِ والإضافات التي بها كانت معلومة. وعليه كان "كل حكم يثبُتُ في باب العلم الإلهي للذات إنما هو للألوهية وهي أحكام نِسَبٍ وإضافات وسلوب، فالكثرة في النّسب لا في العين"[1]. ولّما كانت الألوهة نسبٌ وإضافاتٌ صحّت فيها الوحدانية. ومعقولها هنا هو معقول الواحد بالنسبة للأعداد، فكما أن الواحد منه ينشأ العدد، وإن كان في ذاته ليس بعدد، كذلك الألوهة بحقائقها هي أصل العالم، أي عنها وُجد، وان كانت في ذاتها ليست من العالم "إن الواحد ليس بعدد وإن كان العدد منه ينشا، ألا ترى أن العالم وإن استند إلى الله ولم يلزم أن يكون الله من العالم كذلك الواحد، وإن نشأ منه العدد فانه لا يكون بهذا من العدد. فالوحدة نعت نفسي لا يقبل العدد وإن أضيف إليه"[2]. كما أن العدد لا معقول له إلا بالنسبة للواحد، فإذا كان الاثنين هو أول الأعداد فان وجوده متوقف على وجود الواحد فيكون الواحد أولا له، كما أن الواحد لا معنى له إلاّ إذا كان منشئا للأعداد، كذلك هي حقائق الألوهة بالنسبة للموجودات فهي الواحد الأول بالنسبة لها كما أن وحدانيتها لا معنى لها إلاّ بوجود الممكنات. لذلك وُصفَ اللهُ بالأول كما جاء في قوله تعالى: ﴿هُوَ الأوَّلُ والأَخِرُ والظَّهِرُ والبَاطِنُ وهوَ بكلِّ شيءٍ عليم﴾[الحديد:3] "فمعقولية الأولية للواجب المطلق نسبة وضعية لا يعقل لها العقل سوى استناد الممكن إليه فيكون أولاً بهذا الاعتبار، ولو قُدّر أن لا وجود لممكن قوّة وفعلاً لانتفت النسبة الأوليّة إذ لا تجد متعلقاً"[3].

وكما كانت الحقيقة الثابتة في عالم العدد هي حقيقة الواحد فقط، فان الحقيقة الثابتة في الوجود لا تختلف عنها، فليس في الوجود إلاّ حقيقة الواحد الأحد "فكل ما في الوجود واحد ولو لم يكن واحد لم يصح أن تثبت الوحدانية عنده لله سبحانه فانه ما أثبت لموجده إلاّ ما هو عليه."[4] أما بالنسبة للكثرة

والذات البحت، وتسمى بالمرتبة الأحدية، وهي كنه الحق سبحانه، وليس فوقها مراتب أخرى، بل كل المراتب تحتها؛ والثانية مرتبة التعين الأول وتسمى بالوحدة، وهي عبارة عن علمه تعالى لذاته وصفاته ولجميع الموجودات على وجه الإجمال من غير امتياز بعضها عن بعض؛ والثالثة مرتبة التعين الثاني وتسمى بالواحدية، وهي عبارة عن علمه تعالى لذاته وصفاته ولجميع الموجودات على التفصيل وامتياز بعضها عن بعض، ولا يجوز إطلاق مراتب الألوهية وهي الأحدية والواحدية والوحدة على مراتب الكون والخلق. " الموسوعة الصوفية/ مرجع سابق/ ص:629و630.

(1) الفتوحات المكية، مج1، ص:69

(2) المصدر نفسه، ص:383

(3) المصدر نفسه، ص:77

(4) رسائل ابن عربي، تح: عزت محمد. المكتبة الوقفية. دون تاريخ وطبعة. كتاب الألف وهو كتاب الأحدية. ص:33

الظاهرة في الوجود، فهي كثرة شبيهة لما هي عليه الأعداد بالنسبة للواحد. فهو الذي أوجدها وهو الذي يفنيها وليست في حقيقتها إلاّ مراتب له، فليس هناك إلا الواحد ومراتبه. كذلك هي الموجودات بالنسبة لله "من يرى أن عين الممكنات باقية على أصلها من العدم وأنها مظاهر للحق الظاهر فيها، فلا وجود إلا لله ولا أثر إلاّ لها، فإنها بذاتها ما تقع به الحدود في عين كل ظاهر فهي أشبه شيء بالعدد، فإنها معقول لا وجود له، وحكمه سار ثابت في المعدودات، والمعدودات ليست سوى صور الموجودات كانت ما كانت، والموجودات سبب كثرتها أعيان الممكنات وهي أيضا سبب اختلاف صور الموجودات، فالعدد حكمه مقدّم على حكم كل حاكم"(1).

هذه المماثلة بين حقيقة التوحيد وعالم العدد، تجعل من الكثرة منعدمة بذاتها، قائمة بوجود الواحد، ومن ثم فهي في الحقائق الوجودية منعدمة، ويكون الوجود الأوحد له سبحانه. وإذا ما نظرنا إلى الشرك من هذا الاعتبار فانه لا وجود له في الحقيقة. ذلك أنه لما كانت الأحدية سارية في كل موجود كسريان الواحد في الأعداد لم يكن هناك في الحقيقة إلاّ الواحد. والواحد لا يقبل الشركة فعندما نقول أنه أشرك مع الواحد آخر كان ذلك منافيا لحقيقة الوحدة، وعليه كان المشرك طالبا للأحد فقط. فهو من حيث حقيقته موّحد". قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء:23] وقضاؤه لا سبيل أن يكون في وسع مخلوق أن يردّه فهو ماض نافذ فما عبد عابد غيره سبحانه فإذن الشريك هو الأحد وليس المعبود هو الشخص المنصوص وإنما هو السر المطلوب وهو سر الأحدية وهو مطلوب لا يلحق وإنما يُعبد الرب والله تعالى الجامع ولهذا أشار لأهل الأفهام بقوله [ولا يشرك بعبادة ربه أحدا] فإن الأحد لا يقبل الشركة وليست له العبادة وإنما هي للرب فتنبه على توفية مقام الربوبية وإبقاء الأحدية على التنزيه"(2). ومما يتبيّن من هذا النص أن الشرك المنصوص عليه هو الشرك القائم في العبادة التي هي للرب وليس بقائم في التوحيد، لأن المشرك طالب للأحد في توحيده عابدا غير الرب في عبادته "فالمشرك قد أثبت وحدانية ذات المعبود وأثبت وحدانية الشريك ثم أعطى لوحدانية الشريك وحدانية حسّية وأعطى لوحدانية الحق وحدانية سرّه كما توجّه الوجه للكعبة وتوجّه القلب إلى الحق"(3)، وبذلك كانت عبودية المشرك صحيحة في ذاتها لأنها عبادة طالبة للواحد من خلال معبودها، مرفوضة من باب الشرع "فكل عبادة قامت عن أمر أُثني عليها وكل عبادة لم تقم عن أمر ذمت ولم يثن عليها"(4).

---

(1) الفتوحات المكية، مج3، ص: 324

(2) كتاب الألف، مصدر سابق. ص:32

(3) المصدر نفسه، ص:33

(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وحقيقة عبودية المشرك إنما هي نتيجة للتخييل، حيث يتخيل العابد الإله في صورة معبوده، وهو ما يقرره في: "فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية من فصوص الحكم"، حيث يقول: "فان للحق في كل معبود وجها يعرفه من يعرفه ويجهله من يجهله ... فما عُبِدَ غير الله في كل معبود. فالأدنى من تَخَيَل فيه الالوهية؛ فلولا هذا التخيل ما عبد الحجر ولا غيره. ولهذا قال: ﴿قُلْ سَمُّوهُمْۚ﴾ [الرعد: 33] فلو سموهم لسموهم حجارة وشجرا وكوكبا. ولو قيل لهم من عبدتم لقالوا إلها ما كانوا يقولون الله ولا الإله. والأعلى ما تخيّل؛ بل قال هذا مجلى الهي ينبغي تعظيمه فلا يقتصر. فالأدنى صاحب التخيل يقول ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر، آ: 3] والأعلى يقول: ﴿فَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ فَلَهُۥٓ أَسْلِمُواْۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُخْبِتِينَ﴾ [الحج: 34]"[1].

على مستوى التوحيد الوجودي أين تكون الشهادة انه لا موجود إلا الله، ترتفع الاختلافات بين العقائد فالكل عابد لربه الذي هو مجلى الواحد الحق، وكل "مرضي عند ذلك الرب، وكيف لا يكون مرضيا عند ربه وهو سر ربوبيته؟ ولا فرق في ذلك بين يظهر بصورة العاصي ومن يظهر بصورة المطيع، ومن يظهر بصورة الكافر ومن يظهر بصورة المؤمن، لان لله نوعين من الصفات: صفات الجمال وصفات الجلال. فللعصاة والكفار ونحوهم أرباب كالجبار والقهار والمضل والمعذب وهي ظاهرة فيهم. وللطائعين والمؤمنين ونحوهم أربابهم كالهادي والرحيم والودود وهي ظاهرة فيه"[2].

والتوحيد في حقيقته وفق هذا المستوى إنما هو تجاوز للعقائد إلى فضاء الالوهية التي لا يحصرها حدٌ أو عقدٌ، فإله العقائد إله مجعول محصور، الشيء الذي يؤدي وإلى التبديع والتكفير بين أصحاب العقائد، وليس ذاك إلا أنهم قيّدوا الحق بعقولهم. إن "العقل قيدٌ فيحصر الأمر في نعت واحد والحقيقة تأبى الحصر في نفس الأمر. فما هو ذكرى لمن كان له عقل وهم أصحاب الاعتقادات الذين يكفر بعضهم ببعض ويلعن بعضهم بعضا وما لهم من ناصرين. فإله المعتقد ماله حكم في إله المعتقد الآخر. فصاحب الاعتقاد يذُب عنه أي عن الأمر الذي اعتقده في إلهه وينصره، وذلك في اعتقاده لا ينصره، فلهذا لا يكون له أثر في اعتقاد المنازع له. وكذا المنازع ماله نصرة من إلهه الذي في اعتقاده؛ فمالهم من ناصرين، فنفى النصرة عن آلهة الاعتقادات على انفراد كل معتقد على حدته؛ والمنصور المجموع، والناصر المجموع"[3]

(1) ابن عربي، فصوص الحكم. ج1 شرح وتعليق أبو العلا عفيفي. دار أفاق للنشر والتوزيع. ط1، 2016. ص: 72

(2) المصدر السابق، ، ج2، ص: 88

(3) المصدر نفسه. ج1، ص 122

هكذا يتسامى ابن عربي بالتوحيد ليجعله شاملا للوجود كله، فالكل موحّد لان الوحدانية سارية في الوجود، ومتجلية من صوره من أدناها إلى أعلاها، وهذا التسامي هو بيان ودعوة لرفع حجب الجهل التي تحجب هذه الحقيقة. كما انه تسامي يتجاوز حدود الثنائيات والاعتقادات التي صور بها العقلاء مفهوم الالوهية.

قد نجد في هذا التصور ما ينافي توحيد الأديان، ولكن صوت ابن عربي هو صوت عارف إسلامي نابع عن فهم لنصوص الدين، وهي النصوص التي لا يمكن أن تكون مقروءة إلا من خلال قارئ تختلف أدوات قراءته لها ومن ثمّ فهمها. وما فهمه ابن عربي أن الحقيقة واحدة وان تكثرت في مجرد نسب بينما العين واحدة. فعقائد الأديان كيف ما كانت إنما مطلبها هو الله الذي قضى أن لا يعبد سواه، وما الاختلاف بينها إلا عن جهل وعدم إدراك للحقيقة. ومتى انقشعت الحجب ظهر الحق، وتبين لهم أن الله واحد وان اختلفت صور تجليه. وحينئذ يعذر بعضهم بعضا.

قائمة المصادر والمراجع:

محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ضبط وتصحيح احمد شمس الدين. دار الكتب العلمية. بيروت، لبنان. ط1، 1999

رسائل ابن عربي، تح: عزت محمد. المكتبة الوقفية. دون تاريخ وطبعة.

ابن عربي، فصوص الحكم. شرح وتعليق أبو العلا عفيفي. دار أفاق للنشر والتوزيع. ط1، 2016.

كتاب التجليات الإلهية، محي الدين بن العربي. تحقيق عثمان إسماعيل يحي. مركز نشر دانشگاهي، طهران، 1988.

الشعراني عبد الوهاب، الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر. شرح وتقديم: نواف الجراح. دار صادر. بيروت، لبنان، ط 1، 2003

عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة. تقديم عبد الرحمان بوزيدة. موفم للنشر 1990.

أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تح: محمد محي الدين عبد الحميد. مكتبة النهضة المصرية _ القاهرة. ط1، 1950.

الشهرستاني، الملل والنحل. ج1. صححه وعلق عليه: احمد فهمي محمد. دار الكتب العلمية. بيروت، لبنان. د.ط.

عبد القاهر البغدادي، كتاب أصول الدين. تح: لجنة إحياء التراث العربي. دار الآفاق الجديدة، بيروت. لبنان. ط1، 1981.

ابن خلدون، المقدمة. تح: درويش الجويدي. المكتبة العصرية، صيدا. بيروت. ط2، 1999

الزمخشري، "الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل "تحقيق وتعليق ودراسة الشيخ عادل احمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوّض. مكتبة العبيكان - الرياض.

أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن.. دار الكتب العلمية. بيروت – لبنان" ط5، 1996

عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين دار العلم للملايين. بيروت، لبنان. أفريل1997 .

سعاد الحكيم، المعجم الصوفي. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت – لبنان. ط1، 1981.

الكاشاني عبد الرزاق معجم اصطلاحات الصوفية، تصنيف: تحقيق وتقديم وتعليق: د. شاهين عبد العال. دار المنار _ القاهرة. ط1،1992

الحفني عبد المنعم، الموسوعة الصوفية. مكتبة مدبولي، القاهرة. ط1. 2003.